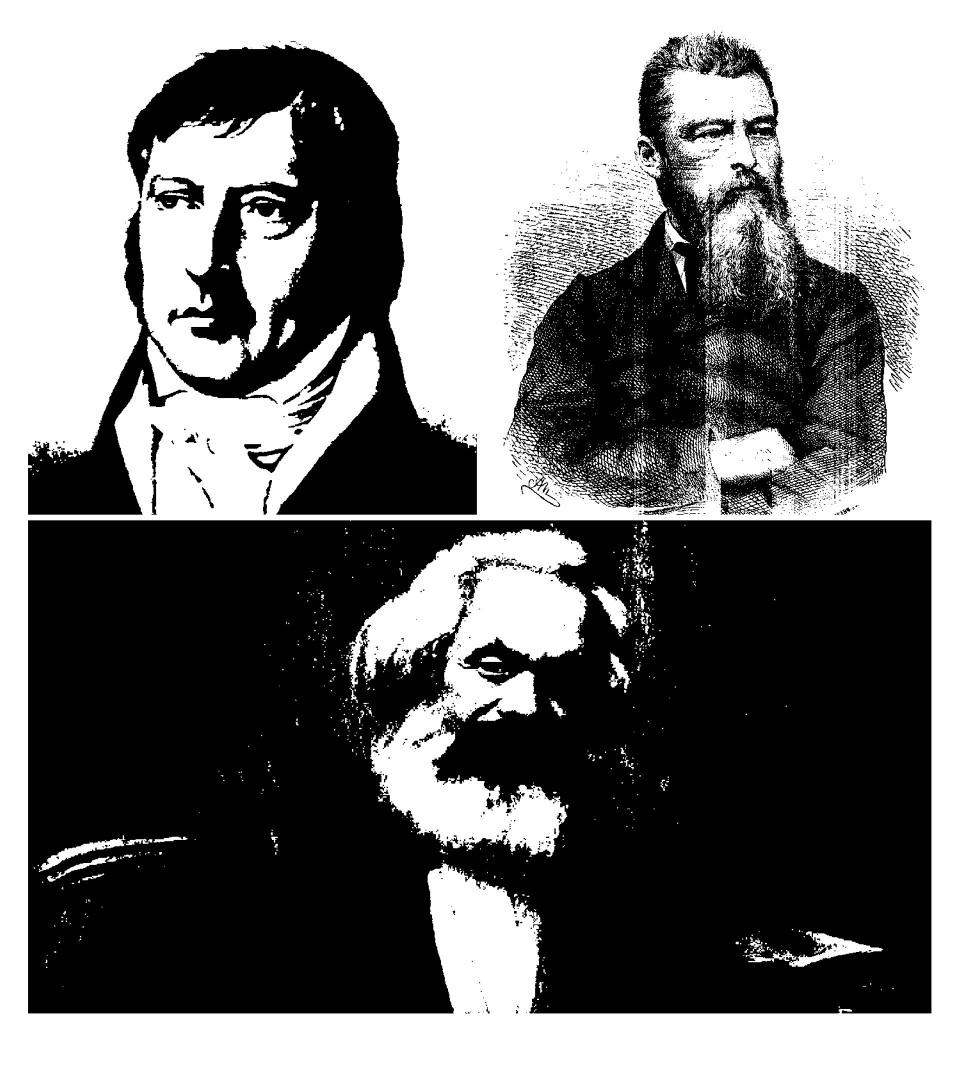
LAS INFLUENCIAS DE HEGEL Y FEUERBACH EN LA PRIMERA OBRA TEÓRICA DE MARX



ganz1912

Antonio Igea Laborda

ganz1912

LAS INFLUENCIAS DE HEGEL Y FEUERBACH EN LA PRIMERA OBRA TEORICA DE MARX

Por ANTONIO IGEA LABORDA

INTRODUCCION

La influencia de Feuerbach en la «época juvenil» de Marx fue notoria. Numerosos autores, entre los que destaca Althusser, han resaltado esta influencia en la primera etapa del desarrollo teórico de Marx.

Tomando como punto de partida el *Manuscrito* de Kreuznach, traducido al español como *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, que fue escrito allá por 1843, cuando Marx se hallaba en plena influencia feuerbachiana, se intenta plasmar en este artículo, la diferente manera en que la crítica a Hegel es abordada desde cada uno de ambos pensadores.

Si bien el predominio de categorías filosóficas e ideológicas es patente en este *Manuscrito*, no es menos evidente que el ángulo metodológico con que Marx intenta desacreditar a la filosofía hegeliana del Derecho difiere de aquél en que se sitúa Feuerbach. Mientras que para éste, la dialéctica ha de ser desechada por abstracta y mistificadora, para Marx se trata de un instrumento que, remodelado e invertido, debe servir para recoger el sentido verdadero del movimiento de la realidad. Desde luego, el tránsito de las categorías históricas a las categorías lógicas no está acabado en este *Manuscrito*, pero cabe señalar que de esta diferente manera de entender la cuestión del método, así como en la distinta consideración del objeto del pensamiento, surgen unas diferencias latentes, sin las que no cabe entender el curso posterior de las investigaciones de Marx, y sin las que no es posible comprender la ruptura sistemática que éste establecerá con Feuerbach en *La ideología alemana* (1846).

La crítica, fundamentalmente teológica que Feuerbach ejerce sobre el Es-

Revista de Estudios Políticos (Nueva Epoca)
Núm. 22, Julio-Agosto 1981

ganz1912

tado monárquico, se diluye en la crítica marxiana, cediendo el paso a una dimensión más politizada, pero también más científica.

El estatuto epistemológico de la praxis, que apareció con Feuerbach, se esboza ya, en forma germinal, tal como llegará a ser en el Marx maduro.

Quiero hacer hincapié en dos cuestiones:

La primera de ellas se trata del *Manuscrito* de Kreuznach, que, por haberse traducido con título similar a otra obra de Marx, de redacción inmediatamente posterior a ésta, es citado a lo largo del artículo con este nombre.

La segunda es prevenir sorpresas aclarando que todas las afirmaciones que se ponen en boca de Marx, si no media aclaración pertinente, se centran en el período en que escribe esta obra: una época en la que todavía Marx no es «marxista», pero en la que buscamos indicios consistentes de su proceso de «marxistización».

IDEOLOGIA Y METODOLOGIA EN LA FILOSOFIA DEL ESTADO DE HEGEL

Hegel parte de un conocimiento que en los demás filósofos anteriores no existía, o por lo menos no de modo tan completo: comprende la validez práctica de conocimientos que, como la economía, la especialidad de cada actividad humana, se plasman en la relación de la sociedad con la naturaleza a través del trabajo. Su visión de esta actividad práctica como conocimiento secundario, aparece más claramente si sabemos que creía en una ley fundamental de donde toman forma y límites estos conocimientos: la razón. Hegel señala que de todo lo existente (lo fenoménico) sólo hay una parte que posea significado, y esto es tanto más importante cuanto que se trata de construir un sistema de interpretación del material primario (los datos inmediatos o empíricos) con referencia a una perfección espiritual inaccesible al individuo aislado. Para encontrar este sentido hay que conocer la realidad, y es un hecho comprobable que tanto Feuerbach como Marx, le reconocen a Hegel el valor de contener en su sistema de elementos reales. La tensión que provoca la ruptura se localiza:

a) Por un lado, en el límite del conocimiento científico de la realidad que es función del desarrollo que cada ciencia parcial ofrece de la comprensión de su respectivo campo de investigación, y que viene a ser análoga a la limitación gnoseológica establecida por Althusser en su concepto de «problemática» en relación al campo visual de conocimiento, el cual: «Est visible tout object ou problème qui est situé sur le terrain, et dans l'horizon, c'est-a-dire dans le champ structuré défini de la problématique théorique d'une dis-

cipline théorique donnée» (1). Bien que con esta «visión», Althusser se refiera a la «visión refleja de la estructura», es decir: «ce n'est plus l'oleil (l'oleil de l'sprit) d'un subject qui *voit* ce qui existe dans le champ défini par une problèmatique théorique: c'est le champ lui-même que se *voit* dans les objccts ou les problèmes qu'il définit; la vue n'étant que la réflexion nécessaire du champ sur ses objects» (2).

b) Por los límites precognoscitivos con los que Hegel trata el objeto de conocimiento (el Estado y la sociedad). Hegel aparece como solución de continuidad para todos los problemas que la Ilustración y la filosofía anterior dejaban sin resolver. El enigma constituido por el sentido y determinación de la vida del hombre se resuelve en Hegel postulando el advenimiento del hombre como dueño de su sentido histórico, mediante la sumisión al orden ético dimanado por el Derecho y el Estado (monárquico constitucional). Además debemos considerar factores tan difusos como su procedencia social, el momento histórico en que se desenvuelve y su vinculación al estado prusiano de Federico Guillermo III.

c) Por las propias limitaciones contenidas en su metodología, en tanto y cuanto ésta tiene un efecto constrictor sobre todo lo definido, y asimismo, marca el ritmo y la dirección de significantes a desarrollar.

Hemos expuesto un modelo de relaciones causales para aproximarnos al trabajo teórico de Hegel que corresponden a la explicitación de sus efectos sobre la filosofía y la ideología de Feuerbach y Marx. Las determinaciones señaladas van a cumplir una triple función:

1.° Expresar el carácter de la filosofía del Estado de Hegel y su asunción como ideología por Feuerbach y Marx.

2.° Exponer algunos aspectos en los que se vertebran disimilaridades y paralelismos entre la crítica a Hegel de Marx y Feuerbach.

3.° Dotarnos de un marco de referencia para diagnosticar el momento teórico de construcción de una ciencia social o la crisis de un modo de conocimiento.

Hegel articula la razón como la posesión de la verdad, como la expresión de un paradigma para entender en los elementos de la apariencia su contenido esencial. En este sentido, su sistema, desde un punto de vista puramente formal, puede entenderse como un metalenguaje construido sobre un lenguaje material (y social) concreto. Este proceso de abstracción, para Feuerbach, supone la «enajenación», el extrañamiento de la verdadera dimensión del objeto de conocimiento: su dimensión corpórea, su dimensión concreta.

---

(1) L. ALTHUSSER: *Pour Marx*, Maspéro, París, 1965, pág. 25.
(2) L. ALTHUSSER: *Lire le Capital*, tomo I, Maspéro, París, 1968, pág. 25

Para Feuerbach, Hegel es víctima de su espíritu enajenado que quiere comprender todo, y, sin embargo, elimina del primer dato del conocimiento todo aquello que también es «esencial» al hombre: el deseo, provocado por su primer determinador: la materia, la naturaleza (la «pulsión» o «el instinto» freudianos). Hegel quiere reducir todo proceso a una explicación lógica, quiere comprender todo, puesto que la razón hegeliana es totalizadora, pero al tratar del hombre —al igual que toda la filosofía especulativa, de la que es máximo exponente— ha querido definir una representación inconmensurable. La primera oposición metodológica que hace Feuerbach a Hegel se centra en el abstractismo de éste: en el primer momento de la elaboración teórica ha abstraído el todo de su contenido real, excluyendo la realidad.

Feuerbach quiere reducir a su existencia real los términos especulativos, o lo que es lo mismo, emprender una búsqueda del referente, bajo el *motu:* «Lo infinito es todo lo que tiene existencia», y sólo existe lo que es captable por los sentidos. Todo lo que no es observable por los sentidos es abstracción vacía, contenido sin contenido, simple producto de la imaginación. De este modo reduce el lenguaje a su capacidad referencial para expresar naturaleza y vida que, viceversa, sólo tienen existencia en el hombre a través del lenguaje. El aspecto formal de la filosofía hegeliana es visto como pura especulación sin otro contenido que sí misma, dado que Feuerbach «no ve» (en el sentido de la *bévue* althusseriana) que la filosofía hegeliana es precisamente la elaboración racional de lo real como tematización de la razón por sí misma. La dialéctica, que Hegel concebía como procedimiento por el que actúa la razón de las cosas, es impugnada como si fuera una ley divina. Las ciencias empíricas son las causantes aquí del desprecio metodológico de Feuerbach por Hegel: la filosofía de la naturaleza de éste es negada por cuanto el avance cognoscitivo de las ciencias naturales demuestra su falsedad:

— Hegel quería unificar la lógica de cada movimiento en las leyes de la dialéctica.
— Feuerbach quería invalidar la lógica de Hegel y unificar la metodología de las ciencias de la sociedad y de la naturaleza en el método de las ciencias empírico-deductivas.

Frente a la «ciencia de la Idea en sí y por sí», Feuerbach define la ciencia «del Hombre para el Hombre». Hegel quería desplegar cada investigación científica en torno a la dialéctica del concepto correspondiente: se trataba de investigar en la realidad, el proceso del desarrollo del concepto, partiendo de que la idea era susceptible de contenerse en numerosos aspectos y que cada uno debía constituir el objeto de la ciencia: aceptaba una unificación

metafísica plasmada en unas leyes comunes —dialéctica— del proceso, pero el objeto de cada ciencia debía ser distinto, aunque el fin común a todas ellas fuera la idea en sus diferentes aspectos.

Feuerbach proponía desplegar cada investigación científica sobre la afirmación ideal de que todo es materia y que todo sigue las leyes de la naturaleza. Se trataba de unificar al hombre con la naturaleza, juntando lo que había sido separado por la religión. El objeto de las ciencias (el hombre), hacía que todas debieran unificarse en una antropología. Si para Hegel la unificación de las ciencias era dada por su método, Feuerbach las unifica a partir de su objeto. Mientras que el primero desplegaba el *a priori* como resultado de su método, el segundo subrayaba el objeto prioritariamente al resultado.

A la hora de concretar todo lo dicho en la *Filosofía del Derecho* de Hegel, más genéricamente, en las concepciones de las relaciones entre sociedad y naturaleza, es cuando vemos cómo se interrelacionan filosofía, ideología, economía y praxis.

Hasta ahora hemos desarrollado oposiciones formales de Feuerbach a Hegel. Feuerbach, fundamentalmente, quiere sentar un paradigma nuevo para comenzar una filosofía que quiere sustancialmente distinta de la anterior. El proceso de reconversión de la filosofía en ciencia, considerado desde Hegel a Feuerbach, tiene dos fases inversas:

Hegel parte de la capacidad de la filosofía para ser ciencia por cuanto ha sido capaz de definir con autoridad un objeto del conocimiento (el espíritu), un paradigma para extraer lo necesario (lo objetivo), que es la razón, y unas leyes metodológicas que explican el proceso: la lógica y la dialéctica.

Hegel definía el objeto de la filosofía del Derecho como la explicación de la dialéctica de la voluntad libre. Esta dialéctica culminaba en el Estado y esto supone especificar cada forma de Estado. Hegel concebía el Estado como Espíritu objetivo y como encarnación del Espíritu nacional: su criterio es que el Estado sólo tiene como fin el interés general que se corresponde con su categorización como Universo ético. Hay una transitividad directa entre el Estado y el ciudadano: éste obtiene de aquél protección para sus intereses particulares y también, objetividad. El Estado es la garantía de que todos mantengan sus privilegios, recogidos en el Derecho privado, y, asimismo, es concebido como centro unificador de significados sociales: como causalidad de una nueva forma de conciencia social, que es definida por el derecho y configura la única forma posible de libertad para sus miembros.

Hegel entiende al Estado desde un punto de vista de progreso: el Estado es un don. Los pueblos dotados de un Estado moderno y sólido, son los pueblos que conocen la grandeza histórica (Inglaterra, Francia en su época napoleónica). Es desde este punto de vista donde aparece más claro el sen-

tido social del Espíritu. Hegel desarrolla una causalidad comprometida, pues nos dice que cada pueblo tiene el gobierno y la Constitución que le corresponden. Sólo aquellos pueblos que han desarrollado un cambio cualitativo en su organización político-administrativa: el Estado monárquico constitucional (frente al Estado estamental del *Ancien Régime*), están en condiciones de desarrollar el espíritu nacional. Por tanto y cuanto, esta clase de Estado ha conseguido dotar de un principio racional a su decisión: ya no se trata de la arbitrariedad del monarca, sino la consolidación de un organismo capaz de desarrollar el supremo interés de la nación, ya que racionaliza al máximo las diferencias contradictorias de la sociedad civil y al mismo tiempo se dota de un espíritu objetivo que se corresponde con su estructuración científica: «El Estado es autoconsciente y sabe lo que quiere y como lo sabe.» Dado que el Estado como forma específicamente histórica de organización del poder político, surge en momento en que dicha forma se hace «consciente de sí».

Hegel desarrolla este Estado como una ordenación de forma y fondo en el seno de un organismo, de tal modo que la forma de éste sea racional (necesaria) y el fondo sea la consecuencia lógica del fortalecimiento del espíritu nacional, la grandeza de sí mismo como protagonista fundamental en la historia de esa nación. La libertad es entonces un concepto relativo en el hombre y esa relación está definida en el Derecho. La libertad está siempre considerada como libertad del ciudadano de un Estado en relación a la de un ciudadano de otro Estado, es decir, que se trata de una concreción histórica ligada fundamentalmente a la relación simbiótica que se da entre la identificación de los miembros de un Estado con éste, y la supremacía de esta forma de Estado sobre otros Estados. El premio o castigo en el infierno es trasladado a la historia de la humanidad: cada pueblo tendrá el premio o castigo que resulte de la mayor o menor racionalidad de su Estado.

Hasta aquí hemos visto cómo la filosofía, a través de Hegel, llega a definir con autoridad (forma) científica al Estado; es decir, la filosofía se ha dotado de un objeto de conocimiento fuera de sí misma.

Con esto hay que consignar dos características importantes:

1.ª Se ha roto la cadena de causalidades que hasta ahora habían determinado la supeditación de la filosofía a la construcción de un saber inmediato en las ciencias empíricas de la naturaleza.

2.ª Se ha conseguido sistematizar todo el conocimiento empírico de la realidad socio-política en una valoración que, aunque metafísica, despliega orgánicamente la sociedad en sus unidades prácticas por una explicación de funcionalidad: así, la familia, la sociedad civil y el Estado son vistos como fases en un proceso de complejización de la idea ética, pero dicha explicación pasa por variables tales como la división del trabajo.

Al desarrollar la filosofía como ciencia de la sociedad, Hegel ha instaurado un límite insoluble y unas perspectivas nuevas. La filosofía ya no ha de extraer su contenido de otros saberes, sino que se determina como ciencia de lo que hasta ahora eran sólo «especulaciones»: ciencia de la conciencia humana. Esta conciencia tiene una dimensión histórica en el trabajo y una dimensión colectiva expresada en una normatividad mediante el derecho.

Al principio señalamos la interrelación de filosofía e ideología. Esta es ya un hecho incontrovertible por cuanto alcanza una nueva dimensión social al definir con pretensión científica a la sociedad y al Estado.

La definición hegeliana del Estado vincula a éste con un primer aspecto ideológico, un lastre para su posterior coartada científica: el Estado ha de realizar la Idea ética de la libertad. Es decir, el Estado aparece como condición de dicha libertad y queda autojustificado por su universalidad ética. Feuerbach y Marx heredan de Hegel un primer punto determinante sobre la cuestión del Estado: su dimensión ética. Toda formulación filosófica habrá de articular los presupuestos éticos esenciales del Estado, por esto tiene su contrapartida ideológica porque la ética del Estado hegeliano era la misma clase de cosa que la ética del Estado de la Revolución francesa: se trataba de justificar al Estado por cuanto asumía, encarnaba y garantizaba lo objetivamente para todos. La ética era la coartada de Hegel y de todos los Estados de aquella época, pues se ofrecía como la objetivación del bien supremo de la sociedad: su unidad esencial.

En la filosofía del Estado de Hegel hay dos momentos fundamentales: una primera visión nos confirma al Estado como universo ético, mientras que la segunda nos devuelve al Estado monárquico constitucional como correspondencia exacta de esa teórica universalidad ética. El primer aspecto es el más brillante y filosófico: se nota en el de la influencia de la filosofía anterior en forma y terminología, a la par que se desprende una visión nueva, determinada por la realidad económica y social de entonces: Hegel desarrolla el universo ético del Estado de la sociedad de la propiedad privada. La propiedad privada será la categoría significante propia de una sociedad a la que McPherson denominará de «economía posesiva de mercado», siendo Locke el máximo exponente de su teorización (véase McPherson, *The political theory of the individualism possesiv).*

El Estado político es la unidad de la sociedad por encima de sus diferencias económicas. Este sentido es claramente observable ya a partir de Hegel, en gran parte de las teorías liberales del siglo XIX. Hegel, partiendo del derecho a la propiedad individual, construye el derecho a la propiedad colectiva: familia, corporación y sociedad civil. El aspecto dinámico de la nueva socie-

dad se refleja en una serie de conflictos entre intereses opuestos que exigen para su superación, la existencia del Estado y así Hegel construye el Estado como solución necesaria para la unidad nacional que se debilita en el aspecto desunido y contradictorio de la sociedad civil. Podemos ver como reconoce la miseria y la riqueza como polos antitéticos de la sociedad civil y, sin embargo, no pretende eliminar la miseria: su ideología marcha con la la corriente activa de la historia, encarnada en la burguesía. De este modo, Hegel reprocha a la sociedad burguesa que no sea capaz de erradicar la pobreza: esta miseria de los más pobres no puede ser explicada por la natural diferencia de los hombres; su aspecto más negativo es la degradación moral del individuo que suele acompañarla.

A la desigualdad, Hegel contrapone el sentimiento moral, que parece adivinarse concretamente en el ejercicio de la caridad pública o privada. Hegel parece determinar su sistema por un profundo conocimiento de la economía, sobre cuya realidad empírica desarrolla una justificación, pues el proceso activo de la acumulación capitalista es definido como racional, situando un fenómeno como el colonialismo en su sentido moderno: en el más puro sentido económico.

El primer aspecto en que dividimos la obra de Hegel (su *Filosofía del Derecho)*, demuestra su «mediatización ideológica, su visión de la historia y su valoración de la burguesía.

Hegel construye una sanción racional para el Estado: éste debe ser el Universo ético, lo cual equivale en términos prácticos a que garantiza la propiedad privada y confiere, mediante la política, unidad a sus miembros, divididos por sus intereses contrapuestos en la sociedad civil. Esta unidad, de algún modo parangonable con la que Carl Schmitt presupone al definir la Constitución como decisión unitaria, totalizante, por la que un pueblo se dota de una forma concreta de vida política, tropieza en Hegel con la falta de sustantividad de la Constitución prusiana de entonces, elaborada desde el antiguo Estado en ausencia de cualquier representación popular.

Este aspecto es ignorado por Feuerbach, pero no así por Marx, que lo desmontará cuando se ocupe del poder legislativo. Aquí es donde la relación filosofía-ideología se invierte en Marx y se afirma en Feuerbach: la ideología burguesa de Hegel se asienta sobre una economía que, aunque no exenta de aspectos negativos, es sancionada positivamente toda vez que el Estado aparece como la superación de dichas contradicciones y realidad de la Idea ética, dador de la unidad a sus miembros. Considerada la dimensión nacional de la concepción hegeliana del Estado, aquí aparece la ideología en su más estrecho sentido de vinculación con la praxis: Hegel construye la libertad co-

mo la sumisión a la norma del Estado, esto es, el Derecho. La libertad es una función social que expresa su contenido a través de un único sujeto: el Estado, el cuerpo del espíritu nacional. La dinámica de este espíritu depende de la unidad de los miembros con el Estado. Si esta unidad se produce, será posible el avance de este Estado, lo cual supone un incremento del peso determinante de ese Estado sobre las decisiones de otros Estados, es decir, una consideración empírica universal como fuerza en ascenso, como potencia internacional.

Hegel, por tanto, desarrolla la unidad del Estado con la sociedad civil como la determinación libre de ésta que, para ser libre, precisa de la subordinación de sus miembros, de un sentido nacional arraigado en las conciencias y encarnado en el Estado, lo que viene a ser un derivado de la concepción del Estado meramente racionalista inaugurado por Hobbes y llevada a la culminación absoluta por el idealismo hegeliano, al sustituir el monarca absoluto del despotismo ilustrado por la absoluta Razón bajo forma de Derecho abstracto, siempre que, naturalmente, este Derecho se mantenga dentro de los límites del Derecho privado burgués (véase J. Habermas: *Teoría y Praxis*).

La praxis es la del Estado, sólo éste reúne las condiciones éticas y de autoconciencia necesarias para actuar con fundamento. El ciudadano modelo sería para Hegel el burgués activo y nacionalista, deseoso de la grandeza patria antes que la del propio interés, obediente a la moral y a las buenas costumbres y, sobre todo, cumplidor de los deberes que, prescritos por el Estado mediante el Derecho, tiene para con aquél.

El segundo aspecto por el que doblamos la filosofía del Derecho de Hegel correspondía a la pregunta: ¿Por qué desarrolla Hegel la monarquía constitucional como la más perfecta forma de Estado? Parece que es mucho más fácil llegar a definir abstractamente la naturaleza ética que todo Estado debe tener, que identificar esa definición ideal con una forma concreta de Estado (y de ideología): monarquía constitucional.

La ética es todavía un elemento constitutivo del conocimiento filosófico de la sociedad en Feuerbach, que frente al Estado no ético opone el Estado ético (ideal), cuya forma concreta debe ser la de la República y cuya justificación es la misma que para Hegel: «unidad ética de todos los miembros», «totalidad de la esencia humana».

Hegel quería evitar la fatalidad que devendría al considerar irremediable la división del hombre en la sociedad, para lo que construye el Estado como todo unificatorio y superior, pero Feuerbach no parte de esa división propia de la sociedad burguesa, sino que engloba a la sociedad y al Estado en el

término pueblo y no observa desuniones, más que en la conciencia enajenada de los hombres, esto es, en un plano «superestructural».

LA LECTURA «HEGELIANA» QUE MARX HACE DE LA CRITICA DE FEUERBACH A HEGEL

1. *La dimensión histórica de la crítica de Marx a Hegel*

Marx critica a Hegel que desarrolle el proceso *no* según el objeto, sino que desarrolle el objeto según un pensamiento anterior, y que viene a ser uno de los aspectos de la acusación de «hipóstasis» que Marx lanza contra Hegel, al señalar como típico del procedimiento y metodología hegelianas, el otorgar el carácter de «reales» y «sustantivos» a los diversos momentos del pensamiento, en cuanto que «realización de la Idea», y que no es más que la recíproca complementariedad de considerar todo lo «real» como momento virtual de dicha Idea.

Esto significa ya una primera divergencia con Feuerbach, ya que contrariamente a éste, Marx no minusvalora el proceso teórico, sino que le asienta en un objeto real:

Los entes reales están determinados por su «naturaleza»; hay una esencia suya, de la cual resulta la necesidad que se le atribuye, y el trabajo filosófico consiste en que el pensamiento se forme en las «determinaciones reales» y no que «las determinaciones existentes se volatilicen en pensamientos abstractos».

El pensamiento, insiste Marx debe regularse conforme a la naturaleza del objeto, comprender su actividad según su naturaleza específica. El proceso de conocimiento aquí está enfocado hacia la consecución de una «ley del objeto», hacia la determinación científica de la realidad, hacia «la lógica característica del objeto característico» (4), o hacia una concepción de los sujetos reales en su «diferencia específica». Aquí conviene recordar que el objeto de la investigación en el *Manuscrito* de Kreuznach es la relación múltiple entre sociedad, el Derecho y el Estado.

Podemos establecer un paralelismo entre el método de Hegel y el de Marx, en mayor medida que si lo intentáramos con el de Feuerbach: la diferencia entre la dialéctica de Hegel y la de Marx consiste en que la primera da sus resultados explicativos de la realidad a la luz y en función de un desarro-

---

(4) *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, O.M.E. 5, Grijalbo, Barcelona, 1978, pág. 114.

llo lógico, abstracto y conceptual, mientras que la segunda pretende explicar lo real en función de principios no autonómos, sino concretamente operantes en la propia realidad: se trata siempre de conducir a su verdad la existencia empírica, «no delimitarse a describirla».

Cuando Marx contrapone a la mera indicación de los hechos, la «crítica verdaderamente filosófica que los explica y abarca la génesis y la necesidad tomándolos en un sentido peculiar», no hace sino reducir el método hegeliano (que consiste en «reconocer en todas partes las determinaciones del concepto lógico», según afirma Marx en este *Manuscrito)* a la luz de su propio método: «comprender la lógica característica del objeto característico».

En el *Manuscrito* que nos ocupa no hay indicaciones para una reconstrucción de la dialéctica hegeliana, sino en una forma fragmentaria, pero desde el momento en que la juzga como válida para determinar aspectos de la realidad («lo notable es que Hegel comprenda la oposición entre sociedad y Estado»...), debemos entender que Marx quiere retomar, al menos, los aspectos positivos que encuentra.

Marx entiende más profundamente que Feuerbach la conexión entre el uso apriorístico de categorías abstractas y la explicación de la realidad; esto es tanto más patente cuando vemos en Marx el uso de algunos procedimientos apriorísticos propios de la dialéctica de Hegel: lo real no carece de sentido, de significado; no tiene una «ley», tiene una «esencia», que se trata de entender filosóficamente, y el error de Hegel no es tanto dar a lo real (empírico) un sentido, un significado, sino más bien porque atribuye a lo real un sentido que no le es conforme, ni propio, ni inmanente, ni se desarrolla de acuerdo con lo real, sino que le es impuesto, le es trascendente.

El núcleo del idealismo hegeliano reside en la dialéctica. A este núcleo dirige Marx su crítica sobre dos puntos esenciales:

1.° El primero consiste en la esterilidad del proceso por el que la idea pretende darse un contenido real.

2.° El segundo, en el asumir como propio contenido real de la idea los datos de la experiencia.

El desarrollo de la Idea, como nos dice Marx, tiene dos aspectos: uno por el que la Idea se esfuerza en ser productiva, esotérico; otro, exotérico por el que la Idea adquiere el contenido de la propia productividad.

En un plano metodológico, Marx toma de Feuerbach la incidencia causal de la materia sobre el pensamiento, y la necesidad de referir los procesos sociales a sus sujetos reales: los Hombres. Por el primer lado, obtiene el criterio por el que invalida el proceso deductivo de Hegel, al situar en la base de su modo de conocimiento un conjunto de errores sistemáticos que derivan de su concepción equivocada de la causalidad del pensamiento sobre la ma-

teria, y, consecuentemente, de la forma de tratar la realidad (el objeto del conocimiento) a través de una mediación conceptual de la que obtiene su verdadero significado (5). Por el segundo lado, Marx obtiene otro elemento de aproximación al objeto de estudio al reducir todos los procesos a su existencia concreta, finita, resultando de ello que el Estado, el Derecho y la sociedad pueden entenderse como actividades de sujetos individuales. Actividades cargadas de significados, jerarquizadas en un orden diferencial que culmina en la «personificación» (irracional y enajenadora a los ojos de Marx) del poder político: el monarca, que tiene su base en el «estamento del trabajador directo y la carencia de bienes» (única forma con la cual se refiere una sola vez en todo el *Manuscrito*, al proletariado).

A efectos de construcción de la nueva dialéctica de Marx es importante considerar y explicar el legado feuerbachiano, por cuanto éste se constituye en el impulso fundamental con el que Marx sitúa el centro de la investigación en la realidad tal cual aparece a los sentidos. La conexión de las determinaciones de los predicados con su respectivo sujeto o substrato se la debe a Feuerbach: sólo puede ser sustancia «lo determinado existente», lo real concreto y finito: a él deben confluir todas las determinaciones y todos los predicados, y a él también debe confluir lo universal y abstracto. Aquí en el campo de la sociedad y el Estado, el sujeto o substrato al que Marx dirige su atención es el hombre. El individuo es autor y productor del mundo histórico y social (6). Estado y sociedad adquieren sustantividad sólo por medio de individuos que los actualizan.

Marx afirma que el Estado es el resultado de la «pluralidad» (7) (familia y sociedad burguesa). Además, siendo realizados los asuntos del Estado mediante actividades de individuos, la soberanía no es más que la expresión de los sujetos reales del Estado, es decir, dichos individuos. Frente al Estado de Hegel, sujeto social máximo, Marx destaca que el Estado es un predicado

---

(5) Sobre la cuestión del proceso de conocimiento como proceso de producción que genera su propio resultado u *objeto de conocimiento* —diferenciado del *objeto real*— véase ALTHUSSER: *Lire le Capital*.

(6) Esta referencia del individuo como sujeto creador de la realidad histórica constituirá el núcleo humanista de los *Manuscritos de París*, escritos en 1844, es decir, un año más tarde. En las obras posteriores de madurez, este énfasis en el hombre como sujeto y fin de la historia, quedará relegado en virtud de una consideración más instrumental de la realidad socio-política, según la cual, el individuo vendrá a ser un epifenómeno de las relaciones productivas.

(7) Marx utiliza aquí los términos de Hegel, quien pretendía que el Estado, como creación superior de la Razón, como momento culmen del desarrollo del Concepto de la Voluntad Libre y como Espíritu Objetivo, es en su «singularidad», anterior a esa «pluralidad» de la que Marx lo hace provenir.

de la actividad humana. Y ello no sólo desde una perspectiva histórica, donde, siguiendo a Feuerbach, señala la existencia anterior de la sociedad al Estado, sino desde una perspectiva lógico-sincrónica: el Estado es una actividad disociada en múltiples aspectos, que comprende la actividad de cada individuo inserto en las funciones estatales.

La Constitución siempre es referida a su fundamento real, esto es: el hombre real, el *pueblo real*, y Marx exige que sea obra propia del hombre, producto de su decisión libre:

«El valor de la democracia está en que subordina la ley al hombre y no el hombre a la ley. Lo positivo de la democracia consiste en que la Constitución política no se presenta como un universal que domina lo particular desde lo alto, sino una particular forma de existir del pueblo y del hombre.»

La enfatización que se hace del hombre en este *Manuscrito* es, indudablemente, producto de la influencia de Feuerbach, pero, como ya veremos, existen diferencias en la manera con que Feuerbach o Marx reivindiquen al hombre concreto. El primero nos explica al hombre como producto de unas concepciones erróneas que le han disociado una parte de su ser: le han enajenado su dimensión esencial común: la materia, la naturaleza. Feuerbach construye un ser dotado de los atributos que, siguiendo su tono acusador, la religión y la filosofía especulativa se ocuparon de soslayar y hasta de penalizar: la «sensibilidad», el «deseo», el «sufrimiento», el «amor», el «cuerpo». Quiere eliminar toda nominación del hombre que no lo llame de esa manera: Hombre, y con esto, evidencia una falta de sentido histórico que no se produce en Hegel, a quien reprocha el usar de términos y categorías jurídicas para referirse a lo que, según él, Feuerbach, sólo tiene un nombre: Hombre.

Feuerbach, a pesar de reivindicar el hombre concreto, define a éste como un ser abstracto: quiere encontrar la «esencia humana» y la busca fuera de toda dimensión histórica o social, situándola en la naturaleza; todos somos materia, todos somos iguales, viene a decirnos. El dato central de su teoría de la libertad se decanta en la superación de la conciencia religiosa, que nos ha hecho dividir la unidad de nuestro ser en una actividad razonante, localizada en el «espíritu», y en una actividad (penalizada) de la materia, sometida, según él, a las leyes de la naturaleza.

Feuerbach abstrae casi todas las variables sociales que Hegel utiliza en su explicación de la sociedad, el Derecho y el Estado, para definir la libertad como un proceso centrado en el individuo (en la forma de su conciencia), que depende directamente de la inexistencia de enajenación religiosa y de la identificación con el substrato «natural» que todos poseemos. La República será la forma de Estado reivindicada por Feuerbach en virtud de su humanismo igualitario. Su argumentación, en síntesis, es ésta: dado que todos

los hombres somos iguales en esencia (materia), no puede admitirse la justificación de las jerarquías sociales (8), que enajenan al hombre el igualitarismo esencial de nuestra determinación natural.

El hombre es también para Marx un motivo central, pero éste, además de estructurar un camino de liberación para el hombre y colocarlo como motivo fundamental del Derecho, la sociedad y el Estado, opera con él a partir de concreciones histórico-sociales: traduce el hombre a su desigualdad empírica en el seno de relaciones sociales reguladas por el Derecho y bajo el presupuesto de que él es (o debe ser) el sujeto de todos los procesos en los que se ve sumido.

Marx tiene en común con Feuerbach su sentido antropocentrista y su materialismo, como también las objeciones que éste hizo a la filosofía hegeliana en cuanto suponía una mistificación de la realidad. Asimismo, comparte con él una posición filosófica orientada a la elaboración conceptual de la realidad inmediata, pero su sentido antropológico no coincide exactamente: el hombre libre es el objetivo, sin embargo el proceso de la libertad humana no parte de una «praxis» personal de apostolado con los individuos que interaccionan en la vida cotidiana. No se trata, como pretende Feuerbach, de difundir el ateísmo, sustituyendo al cristianismo por la nueva filosofía «que realizará en los hombres la función de relación basada en el amor», sino que se trata de un proceso que parte de las condiciones del Estado y la sociedad, y que exige la oposición activa al poder (9) una vez que encuentre imposible unificar éticamente, por la simple «buena voluntad», la forma de sociedad en la que vive: la sociedad burguesa.

Tampoco aparece en Marx, tan claramente como en Feuerbach, la referencia a la naturaleza. Este último «predica» una vuelta a la naturaleza, «dimensión común y esencial de los hombres», mientras que Marx se sitúa en las coordenadas del progreso. Valga, a título anecdótico, recordar que mientras que Feuerbach se recluye en el campo, circunscrito a una actitud contemplativa, Marx, en este año de 1843, se lanza a las ciudades más grandes

---

(8) Feuerbach atiende fundamentalmente a la jerarquización basada en una justificación de tipo religioso, propia de esa sociedad prusiana, cuasi semifeudal, en la que se desenvuelve y de cuya forma concreta resulta —sin llegar a apreciarlo por su falta de sentido histórico— sumamente determinado.

(9) Feuerbach, al proclamar la supremacía moral de la crítica, frente a cualquiera que quiera suprimirla, aunque del Estado se trate, introduce un estatuto epistemológico de la praxis para la filosofía, pero a la hora de acordar los resultados del pensamiento con la realización práctica de ellos, ofrece considerables reticencias para oponerse activamente al poder estatal y, mucho menos, de una forma organizada.

(París), buscando la expresión más avanzada de Estado y sociedad. El hombre ya no se trata tan sólo, como en Feuerbach, de una esencia natural, sino que, aunque así lo considera, Marx se refiere a los sujetos empíricos de una situación política y social concreta, considerando esas formas de vida y sus determinaciones sobre el individuo: su adscripción a una familia, corporación, clase y nación, y analizando el movimiento práctico de la sociedad en las unidades sociales necesarias (estamentos, clases, etc.) al igual que Hegel.

El republicanismo de Feuerbach, igualitario (sólo desde el punto de vista jurídico) y representativo, también encuentra en Marx, diferencias: si en un principio del *Manuscrito* de Kreuznach parecen desprenderse valoraciones absolutizantes respecto a la ética de la Constitución representativa, al tratar de la Cámara Alta, nos encontraremos con que la constitución representativa (sólo) supone un cierto progreso frente a la constitución estamental, pero añade después, inmediatamente, que la «constitución representativa» es la expresión abierta, no falsificada, consecuente, de las modernas condiciones del Estado, siendo «la contradicción desenmascarada» entre Estado y sociedad. Con ello, Marx pretende impugnar el sistema representativo en cuanto que es insuficiente por ser la expresión de la separación entre vida política y sociedad burguesa. Esta separación se origina desde el momento en que se pretende que la sociedad abandone su propia realidad para asumir políticamente otra distinta a su espíritu, que se hace extraño a su forma concreta:

«En la actual forma de Constitución, el hombre es el hombre privado» y *debe ser* sustituido por el «hombre que desenvuelve en la sociedad y en el Estado la determinación de su esencia». Este '*debe ser*' relaciona a Marx con el criterio liberador de Feuerbach (el Estado es —debe ser— «la totalidad de la esencia humana») en un sentido de hipótesis final alternativa, bien que Marx encontrará la imposibilidad de realizar dicho proyecto sin sustituir la forma de la sociedad de clases.

Marx nos dice que la representación política exige que «el cielo político sea trasladado de nuevo al hombre en su existencia terrestre». ... Entonces el Estado asumirá como «concepto del hombre, a la verdadera realidad de éstos» y la constitución representativa a «hombres verdaderos y no a individuos abstractos». Estas proposiciones a pesar de su ambigüedad obedecen a una estructura teórica en la que la dialéctica del individuo humano y del desarrollo de sus determinaciones esenciales tienen destacada importancia.

Es en la cuestión de la dialéctica, como ya hemos apuntado, donde Marx establece mayores divergencias respecto a Feuerbach: Marx quiere conocer el proceso social y político. Quiere entender las concatenaciones de hechos que posibilitan una realidad concreta. Le interesa considerar el vínculo nece-

sario entre la esencia del objeto real (10) y las cualidades que la explican; la necesidad de ese vínculo exige precisamente que sin las cualidades, la propia esencia no revista importancia alguna por cuanto, separada de su objetivación y de su actualización, no tendría realidad propia. Así, cuando llegue a entender a las distintas formas de Estado (romano, medieval, moderno de derecho...) como funciones de distintas «formas de propiedad» correlativas, habrá conseguido un modelo explicativo en el que los datos empíricos no aparecen desconectados e independientes unos de otros, sino que son explicados en torno a unas mínimas variables (en concreto, a las distintas formas de la propiedad privada).

Este sentido de lo histórico, razón por la cual Marx aprovecha aspectos de Hegel, no está presente en Feuerbach quien, además, construye una explicación de la evolución como simple proceso acumulativo. La historia para él, tampoco es observada como concatenación procesual en la que quepa señalar datos centrales que expliquen condicionalmente aspectos generalizados de la realidad y la vida: «Tomemos como referencia sólo una ciencia, la historia por ejemplo, y redúzcase por el pensamiento la historia universal a la historia de cada país, ésta a su vez a la historia de cada provincia, esta otra a crónicas urbanas, las crónicas urbanas a historias de las familias y biografías; llegaría así un solo individuo al punto en que podría exclamar: ¡Aquí estoy al término del saber histórico de la humanidad!» (11).

Aquí Feuerbach demuestra su concepción mecánica y atomista de la «Historia»: la unidad es el hombre y sólo reduciendo el pensamiento hasta el plano concreto de cada existencia individual nos podremos considerar en posesión del conocimiento histórico.

Como hemos visto en Marx, éste enfoca el proceso del conocimiento en un sentido muy distinto. Este, desde aquí, parece decidido a encontrar una explicación conceptual: la percepción de leyes que expresen la globalidad del proceso en la transformación y desarrollo de elementos significativos clave (propiedad privada, forma de Estado, trabajo, clase social, etcétera).

Es la posición que Marx adopta frente a la sociedad la que le distancia más de Feuerbach. Marx la ve como un objeto a transformar por los propios

(10) El *objeto real* y la serie de sus formas de aparición que coinciden con la serie de *objetos de conocimiento*.

(11) L. FEUERBACH: *Aportes para la crítica de Hegel*, Ed. La Pleyade, Buenos Aires, 1974, pág. 106. Su concepción de la historia tal como se vierte en esta cita se asemeja a la que Shakespeare deja oír en *Enrique V*: «La historia es el cuento de un idiota lleno de sonido y de furia, sin significado.» En todo caso el sentido ahistórico de Feuerbach es patente.

hombres, pero dentro de un proceso de oposición en que una parte se impondrá a otra. Por ello, necesita concebir una dialéctica del proceso histórico que, partiendo de la realidad, encuentre unas leyes sobre las que estructurar una praxis transformadora «desenajenante». Feuerbach, por el contrario, parece que nunca consideró la praxis política (12) como actividad de transformación social. El no postula nunca una ley conforme a la cual desarrollar la praxis, sino que establece ésta como actividad atomizada, carente de organización, dejada a sus propias leyes, en la confianza de que las leyes de la naturaleza son las mismas que las del pensamiento, y que el tiempo contemplará el advenimiento del hombre en el sentido de libertad natural que él postula: no desarrolla una aproximación al objeto de transformación (la sociedad y el Estado en el que se desenvuelve «el hombre») con lo que parece dejarlo todo a la iniciativa personal de cada uno. Es como si dijera: cuantos más hombres libres pensemos igual, más posibilidades tendremos de triunfar, de imponer la libertad de la «nueva filosofía», pero nunca desarrolla una táctica en función de una estimación de aspectos coyunturales propicios; parece restringirse a su propia persona y olvidar la posibilidad de una praxis colectiva y organizada, esperando pacientemente que el tiempo contemple el advenimiento de esa nueva forma de conciencia que él preconiza, del mismo modo que el labrador espera la aparición de la espiga: siguiendo el «curso natural de su proceso».

Esta ausencia de perspectiva histórica de futuro es lo que le separa en mayor medida de Marx, quien está decidido a intervenir activamente en el proceso histórico, para lo cual, como ya veremos, ha de recurrir, si bien remodificados, a elementos teóricos originales de Hegel.

2. *La dimensión lógica de la crítica de Marx a Hegel*

En este terreno es donde Marx ofrece sus más genuinas aportaciones metodológicas, las de mayor alcance global.

La lógica, leyes del movimiento general, había sido caracterizada por Feuerbach como un intento panteísta de Hegel para encontrar a Dios en todo universo: la sublimación de todas las esencias corpóreas a un contenido abstracto-irreal que se traducía por una igualdad en el proceso de desarrollo de la Idea, en la manera («dialéctica») de desenvolverse el movimiento del

(12) Según ENGELS: *Ludwig Feuerbach y el Fin de la Filosofía Clásica Alemana*, página 47... «hasta el propio Starcke se ve forzado a confesar que la política era para Feuerbach, una frontera infranqueable, y la teoría de la sociedad, la sociología, *terra incógnita.*»

Concepto. Por ello, rechaza casi de plano la dialéctica hegeliana y desconsideraba otros aspectos que Marx, por el contrario, valorará.

Hegel quería explicar, frente a las tendencias mecánicas de los materialistas anteriores, que la realidad no debe verse como un conjunto de categorías inmutables, sino como un proceso constante de transformaciones que no se acaba en la simple conversión en el contrario, sino que, mientras haya tiempo y espacio, nada podrá afirmarse en esas coordenadas como inmutable, eterno o infinito: quizá es por eso, que las únicas categorías eternas o infinitas en el sistema hegeliano sean las de la Idea (expresión de que todo lo que es, es necesariamente), el Espíritu (sublimación del conocimiento de dicha Idea por el proceso histórico de la humanidad) o la Razón (expresión de la necesidad de un elemento en el proceso que le engloba y explica). Es decir, que lo único que afirma categóricamente como existente. es intangible, incorpóreo, abstracto.

Feuerbach no aprecia este modo de comprender la realidad, por cuanto sólo ve un primer nivel de comprensión a través del aspecto formal del contenido de la dialéctica hegeliana, por el cual es expresión de una forma de conocimiento enajenadora, «religiosa». La crítica de Feuerbach a la dialéctica hegeliana insiste primordialmente en el aspecto teológico, ignorando aspectos que ésta explicaba con profundidad, como el proceso de transformación a que se ve sometido todo lo existente. La concepción del cambio en Feuerbach es mecánica, puramente cuantitativa («sólo el tiempo acerca a los opuestos»), como resultado de la agregación numérica.

En este sentido, Marx encuentra una nueva dimensión a la crítica de Hegel retomando aspectos que Feuerbach olvidó, y conpletando la visión de Hegel en un proceso por el que reduce el peso específico y la centralidad de la enajenación religiosa en favor de factores históricos. Marx acusa varias veces a Hegel a lo largo del *Manuscrito* de Kreuznach de querer encuadrar en las leyes formales de su lógica al Derecho, la sociedad y el Estado (13).

La metodología de Hegel, su dialéctica, es en principio considerada como lo hace Feuerbach: como la fuerza determinadora que aleja la realidad, al obligarle a pasar por un determinado estadio lógico, encuadrándola en unas leyes generales extensibles a todo proceso, pero en las páginas centrales del *Manuscrito* que nos ocupa, cuando llegue al capítulo del Poder Legislativo, Marx ya da los elementos básicos de una dialéctica que, aunque de manera

(13) A lo largo del *Manuscrito* son numerosas las acusaciones que Marx hace a Hegel de querer acomodar la realidad en las categorías de su lógica. Por ejemplo, cuando se refiere a la descripción hegeliana del Poder Ejecutivo en *op. cit.*, pág. 66: «Hegel da una lógica de cuerpo político, pero no da una lógica del cuerpo político», frase un tanto retórica, pero que ilustra lo dicho.

vaga, puede entenderse como una perspectiva teórica en la que, por medio de la aplicación de lo real, se atribuye importancia a esquemas estructurales de tipo dinámico.

Marx considera la realidad como un desarrollo, entendido en forma de concatenación necesaria y finalista de esencia y determinaciones, y al mismo tiempo que desmonta la dialéctica hegeliana busca una temática dialéctica propia, siendo aquí el influjo de Hegel indudablemente mayor que el de Feuerbach.

A la dinamicidad de la Idea hegeliana cuyo proceso se estructura a partir de una supuesta individualidad en datos directamente extraídos de lo empírico (Feuerbach ya había señalado que la empiria es la medida de toda la especulación de Hegel), Marx contrapone el proceso que permite vincular el «sujeto» (o substrato real) al conjunto orgánico de las determinaciones por medio de las categorías de lo esencial y las cualidades. En esta dialéctica concreta, lo real no se desvincula de su base para ser ligado al movimiento de la Idea (como en Hegel), sino que se coloca en su base explicando el nexo entre realidad y teoría: así (dice Marx) se explica lo real a la luz de su propio significado y de su propia ley.

El primer paso dado por Marx para acercarse a la realidad, u objeto real, es partir de que el «sentido» de ésta se encierra en el proceso de la misma. En esta dirección ya hemos señalado que Feuerbach consideró toda realidad como material —directamente captable por los sentidos. Marx completa el método con el que aproximarse al estudio de dicho objeto real: le supone una esencia, es decir, un conjunto de características dinámicas que se configuran como el objetivo central a captar, como la explicación de ese objeto en el proceso de sus interacciones. Por ello, frente a la especulación de Hegel, incapaz de bajar del género a la especie (14), Marx parte de una parcialización en el tiempo y en el espacio de todos los procesos específicos a estudiar, intentando un acercamiento riguroso a la realidad: «Se trata de comprender la lógica característica del objeto característico» (15). Esta «lógica característica» nos dice bastante sobre la capacidad generalizadora de Marx: no se trata de definir los procesos a partir de una categorización

(14) En referencia a la incapacidad hegeliana de «bajar del género a la especie», Marx acusa al filósofo idealista de no querer ver las diferencias específicas de la sociedad, diferencias que, lógicamente, han de aflorar en el Parlamento, so pena de hacer de éste una representación ficticia de un todo orgánico que no es tal: «la generalidad empírica», término con el que Hegel designa a la sociedad burguesa, intentando obviar o suprimir las diferencias de estamentos (o clases sociales), a las que Marx, implícitamente, se refiere en este reproche.

(15) MARX: *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, pág. 114.

de esencias idénticas, sino que, una vez establecida la diferencia entre género y especie, debe considerarse la particularidad: ello es coherente con la intención de Marx, de querer comprender la «lógica característica» de la sociedad burguesa y del Estado, admitiendo siempre la presencia en todos los procesos de los sujetos reales: individuos que, aunque regulados por normas jurídicas, no agotan en el Derecho una objetividad procesual (una manera constante de repetir las mismas cosas), sino que participan desde su condición particular de sujetos (16).

Marx pretende que la necesidad a la que tiende la búsqueda filosófica sea la que fluya entre un dato real y su esencia real, y no la que liga el dato real a una supuesta esencia abstracta. La dialéctica de Marx se propone una profundización de lo real en sí mismo y en su desarrollo de manera que explique en sí el substrato que forma el punto de partida y el contenido o aspecto de su universalidad que coincide con su forma de realizarse, con su «existencia real o material» (17), cuya determinación debe deducirse precisamente de la naturaleza de su objetivo, es decir, en última instancia, de su esencia.

En esto Marx utiliza terminología hegeliana y, aunque la reacomode, está siguiendo un proceso de perfeccionamiento de una «herramienta vieja».

La esencia tiene su propio lenguaje y a éste quiere llegar Marx, a comprender la «lógica característica»: esta «lógica característica» no es una reducción a categorías estáticas, sino una exposición en coordenadas de tiempo y espacio (como Feuerbach apuntó) del proceso a tratar y en el caso del Estado y la sociedad, intenta una explicación ayudándose de la historia. Marx recurre a las referencias históricas en numerosas ocasiones para explicar el tránsito de las formas sociales y políticas, a la vez que para establecer una valoración relativa de las coordenadas en las que su tiempo se desenvuelve. Este sentido de lo histórico es patente en la vinculación entre una forma de propiedad privada (el mayorazgo de los *junkers*) y una forma de Estado (el prusiano). Una vez «descubierta» esta vinculación, la aplicará prácticamente en un excurso donde desarrolla sucesivamente distintas formas de Estados, referidos a la preponderancia de una concreta forma de propiedad privada.

Desde las primeras páginas del *Manuscrito* en que encontramos un mayor

(16) MARX: *Op. cit.*, pág. 20: «Las actividades e instancias del Estado dependen de sus individuos (sólo a través de ellos obra el Estado); pero no del individuo como realidad *física* sino *estatal*, en su condición política.»

(17) Marx, siguiendo el criterio inversor de la dialéctica hegeliana establecido por Feuerbach, indica en *op. cit.*, pág. 21: «Al partir de la Idea como sujeto, como esencia real, el sujeto real aparece sólo como el último predicado del predicado abstracto.»

peso específico de la influencia de Feuerbach, hasta las páginas finales, hay un proceso de transformación de la valoración de Marx a Hegel: en un primer momento parece que invalide totalmente la obra hegeliana por su «logicismo», pero posteriormente, tras la crítica al misticismo de su dialéctica y a la insuficiencia deductiva de su método, Marx ensalza a Hegel por cuanto le proporciona criterios para establecer la significación de los datos empíricos: «Es notable que Hegel haya encontrado la contradicción del Estado y la sociedad.»

Marx, partiendo de la crítica a la abstracción hegeliana, encuentra un plano de realidad concreta que, siguiendo los criterios de Feuerbach que invalidan la teoría de la Idea como soporte de las determinaciones, explica la inversión causal en Hegel, desplegándose simultáneamente a la aparición de dicho plano de realidad, la comprensión del mismo.

Comprensión que se rige por criterios hegelianos; así cuando analiza la teoría de la mediación (Cámara Alta), como la oposición posible que Hegel señala entre la Cámara Baja (en su condición de representante del pueblo, «extremo de la generalidad empírica») y la autoridad de la Corona y el Poder Ejecutivo, la designa como diferencia de opuestos. A su vez, esta posible oposición, que Marx configura como el proceso latente de la contradicción entre sociedad burguesa y una forma anticuada de Estado, depende de «la fuerza de ataque» con que una clase (la distanciada del poder) se oponga al movimiento autónomo de la autoridad arbitraria de la Corona y el Poder Ejecutivo.

Es conveniente señalar dos cuestiones:

1.ª Aunque de hecho la forma de considerar la esencia y los opuestos es rectificada y modificada respecto del modo en que lo hace Hegel, realmente se trata de sus términos y de una exposición con gran cantidad de paralelismos.

2.ª En el caso empírico descrito, de una posible oposición entre Cámara Baja y Poder Ejecutivo, Marx constata que esta posible oposición responde a la «lógica característica» del proceso, aunque depende en gran medida del factor subjetivo: «la voluntad de lucha, la conciencia de sí mismos».

La paternidad hegeliana de la conceptualización de Marx resulta todavía más patente en este párrafo:

«Desde el momento en que sólo es verdadero el extremo, cualquier abstracción y parcialidad se tiene por verdadera. De este modo, un principio se presenta como abstracción de otro, en vez de aparecer como totalidad en sí mismo.»

Aquí Marx parece afirmar implícitamente, que contra la consideración «parcial y abstracta» que sobreviene al considerar sólo verdadero al extre-

mo, que de este modo se aísla de las determinaciones (del proceso real y concreto de la oposición), es necesario requerir la totalidad que reconduzca las determinaciones a su esencia, y sus distintas objetivaciones al sujeto o substrato del que son funciones actualizantes. Este principio, que resulta ser «abstracción de otro», puede referirse a la contradicción entre Estado y sociedad, en cuyo caso, Marx acusaría a Hegel de parcialismo por cuanto sólo toma como verdadero un extremo (el Poder Ejecutivo) y no acepta la clarificación de todo el «principio» a partir de sus términos independientes. Aquí en alguna manera, Marx parece referirse a la *totalidad orgánica*, categoría hegeliana con la que el Estado aparece como órgano de todo un proceso, del poder, mediante el cual todos sus aspectos parciales: sus distintos Poderes, la Corona y la Constitución, quedaban unificados en un órgano, guardando cada uno de estos aspectos la cualidad de «totalidad individual», pues «expresan la diferencia del Concepto» (18).

Esta categorización de la «totalidad en sí misma» parece corresponderse con la afirmación de que «la contradicción inmanente del Poder Legislativo no es sino la del Estado político y, por tanto, también la de la sociedad burguesa, consigo mismo: *una contradicción esencial*» (19).

Esta forma de denominar a la contradicción es nueva y propia de Marx, y también se corresponde con otro enjuiciamiento en las primeras hojas del *Manuscrito;* aquellas en las que Marx, refiriéndose al carácter de adecuación a la lógica de la *Filosofía del Derecho* de Hegel, escribía: «Hegel ha desarrollado la discordante de la enajenación dentro de la unidad.» Posteriormente llenará de contenido a esa idea de la enajenación, acusando a Hegel de haber extendido a toda la realidad el esquema dialéctico de una oposición que es integración, de haber considerado toda la realidad a la luz de una esencia común, de haber visto todas las cosas como determinaciones simples de una misma esencia. Así la mediación se convierte en un «encubrimiento de la orientación» (20) y por medio de ella «asume la contradicción del fenómeno como unidad esencial, ideal» (21).

Hegel quiere paliar la oposición entre Estado y sociedad dando un carácter dual a la clase social:

a) Por un lado, es representación de la sociedad y determina al Estado.

b) Por otro, muestra el rostro por el que es «determinada por la esencia

---

(18) HEGEL: *Principios fundamentales de la Filosofía del Derecho*, parágrafo 272.

(19) MARX: *Op.* cit., pág. 114. Aquí Marx niega la posibilidad de conseguir una unificación ética mediante ninguna clase de Estado o constitución para una sociedad dividida en clases.

(20) MARX: *Op. cit.*, págs. 113, 114.

(21) MARX: *Op. cit.*, págs. 113, 114.

del Estado político». De este modo asume el significado opuesto del que posee en la sociedad burguesa.

Hegel ve la oposición entre sociedad y Estado pero, según Marx, quiere encubrirla, no formularla como oposición real. Este, sin embargo, incide en este punto, pues le interesa aclarar: 1) tanto que el hombre en su *cualidad esencial de ser social* es el sujeto que confiere unidad efectiva a la producción del mundo social y político, y 2) como que los distintos momentos y aspectos particulares constitutivos de esta producción están vinculados entre sí de una forma necesaria y no causal o empírica; en este contexto, el elemento más importante no es la simple sucesión temporal, como postulaba Feuerbach, sino el vínculo entre unidad y necesidad, vínculo importante para la comprensión del mundo histórico tal y como es bosquejada embrionariamente en el *Manuscrito* que nos ocupa.

La «contradicción esencial» entre Estado y sociedad para la cual Hegel construyó el recurso mediador de la Cámara Alta, se toma en totalidad procesual, en lucha de los opuestos reales, en dato histórico esencial, frente a la consideración hegeliana de «simple contradicción del fenómeno». Además, Marx, que todavía no es ningún filósofo de la historia, ni un investigador de la economía, insiste en la necesidad de que las contradicciones se expliquen en su «significado verdadero»: la «crítica verdadera» consiste en comprender la génesis de las contradicciones y, una vez más, en determinar el vínculo de necesidad que une el resultado de la oposición a los sujetos singulares que le dan origen, reivindicando así la tarea de «resistir a que una abstracción arbitraria disuelva la realidad en lógica», exigiendo a cambio «una lógica transformada en verdadera objetividad» (22).

Marx todavía no formula el problema de cómo acontece que el hombre, en la producción del mundo histórico-social, dé lugar a la oposición, y cómo ello no es explicable con referencia a la unidad del sujeto humano; pero ya hace suya a través del texto hegeliano la importancia de la oposición y la negación.

De todo lo dicho aquí se deduce el importante aporte metodológico que en esta obra adquiere Hegel. El texto descubre un proceso de separación del escueto criterio inversor que Marx encuentra formulado en Feuerbach (23), para desarrollar elementos propios, tanto de la crítica a Hegel como para la elaboración posterior de teoría.

(22) MARX: *Op. cit.*, pág. 80.

(23) El criterio inversor de la dialéctica hegeliana que Marx toma de Feuerbach, consiste en invertir el orden gramatical de los enunciados hegelianos, de modo que allí donde la Idea aparezca como sujeto de un proceso real, lo real se torne en sujeto, y la Idea quede reducida a simpre predicado.

Así, la deducción como mediación entre el mundo de lo universal y el mundo de lo particular no sólo falla cuando —siguiendo a Hegel— se desenvuelve al desarrollar el «silogismo de la razón», sino que además constituye un intento de ocultar la diversidad de los dos mundos y de reducir el mundo de lo concreto y particular a una simple prolongación del mundo de las abstracciones particulares. Para Marx, como «mediación« es únicamente imaginaria y la comprensión que propone consiste siempre en «reconocer en todas partes las determinaciones del concepto lógico» (24).

Con ello Marx completa la crítica a Hegel particularizando sus inconsistencias y detallando las contradicciones internas de la lógica con que éste estructura su obra. Además, he encontrado una doble correspondencia entre teoría y realidad empírica.

Por un lado, la dialéctica hegeliana predispone a encontrar un sentido determinado a las cosas; por otro, puede existir una intención encubridora que traiga consigo una articulación metodológica mistificante. Como premisa fundamental de la parte constructiva de la argumentación de Marx se coloca la normativa de que hay una diferencia entre verdad empírica y verdad filosófica, de modo que una verdad empírica no puede pasar por un descubrimiento filosófico. Esto se corresponde con lo afirmado anteriormente sobre la orientación que guía a Marx en la redacción de este *Manuscrito:* se trata de encontrar un conocimiento que explique la empiria; se trata de comprender las leyes del movimiento de las cosas, esto es, el «orden lógico» de las categorías correspondientes a cada momento del proceso histórico-político. No se trata, como en Feuerbach, de abstracciones intemporales como hombre, sensibilidad, corazón, etc.; se trata de sujetos históricos como son la sociedad y el Estado, considerados dialécticamente.

Frente a la sociedad «sin alma» que Feuerbach achacaba a Hegel, Marx restituye su valor real a la empiria. Ya no se trata del residuo extralógico o el margen inferior del proceso deductivo con que Hegel, en el prólogo de su *Filosofía del Derecho,* caracterizaba la realidad (para él, la apariencia

(24) MARX: *Op. cit.*, pág. 114. Este error sistemático que le apunta a la metodología hegeliana surge de la crítica al modo en que Hegel deduce la Cámara Alta. Frente a la subsunción hegeliana de la contradicción de los componentes de la organización política: Cámara Baja, Cámara Alta... en la unicidad del Estado, Marx señala la contradicción real, es decir, la inmanente contradicción y ambigüedad de que están impregnados cada uno de los términos de la estructura política hegeliana en cuanto que son simultáneamente representación de la sociedad civil y formas de ejercicio del poder. Así, la Cámara Baja en cuanto que representación de los intereses de la sociedad burguesa, será un término opuesto al Poder Ejecutivo, pero en cuanto que manifestación específica del Estado como tal, se contradice con su función representativa.

de los fenómenos), sino que Marx parte de ese «receptáculo» inferior del superior desarrollo lógico, pues va a ser desde lo empírico donde se realizará la inversión antitética de la dialéctica hegeliana, y es en esa afirmación *realista* del mundo sensible del hombre donde se puede situar el punto central de la innovación metódica de Marx respecto a Hegel.

El objeto de investigación no es lo empírico, sino lo real, puesto que empiria es un concepto que separa (enajena) a la realidad su pleno contenido. Marx define la realidad como prioridad del mundo de los seres particulares e individuales y establece al pensamiento como función de análisis de la realidad presupuesta como objeto.

DIVERGENCIAS EN LA PRAXIS ENTRE FEUERBACH Y MARX

Feuerbach fija su praxis en relación aséptica con un objeto definido fuera de una realidad concretada históricamente: hay que vencer la enajenación, la división del hombre en sí mismo. Enajenación es la ausencia de algo que era propio del hombre y que los mecanismos religiosos, en primer lugar, le han retirado. Enajenación es para Feuerbach el objetivo a destruir para la creación del hombre libre, y este hombre libre puede entenderse como simple ser pasivo (en lo social)) que ha recuperado la unidad con sus sentimientos, con sus sentidos y con su naturaleza, que hasta entonces fueron separados y objetivizados por la religión. Marx, sin embargo, al querer concretar en Feuerbach en lo que es política y Estado, se encuentra cada vez con nuevos enfoques del problema que le obligan a ceñirse a la terminología de Hegel no sólo por desarrollar el *Manuscrito* como contestación a los enunciados de éste, sino, además, por encontrar en esa terminología elementos de análisis de lo político y de lo social que Feuerbach no ha considerado.

Marx parece empezar a construir su crítica a Hegel según la hasta entonces común ideología con Feuerbach: el radicalismo antimonárquico y representativo; se trata de hacer cumplir la mayor parte de lo que Hegel definió como ético para el Estado, ajustándolo en otra forma ideológica más concordante con esa ética. Marx, en numerosas ocasiones, quiere forzar los enunciados de Hegel hasta entroncarlos de forma más lógica (más consecuente) con sus presupuestos —entonces mínimos— ideológicos. El Estado debe ser representante del interés general, como formuló Hegel, pero Marx, ya en este *Manuscrito*, llega a apreciar que incluso en un Estado republicano con una constitución representativa, es decir, cumpliendo los presupuestos de su ideología, no existe ninguna posibilidad de encontrar un

interés general: este interés es sólo de una parte de la sociedad. Unos pocos meses después, en la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, nos dará una visión más elaborada, exponiendo la necesidad de superar el marco de la sociedad de clases.

Feuerbach concebía el Estado ideal (el que no existía y en contraposición al existente debía existir) como un Estado no enajenador, un Estado que fuera de todos en la misma medida. Ese «todos» (25), solamente una vez es definido como «estamentos» en sus textos programáticos para la crítica de la filosofía hegeliana, y esto es paradójico. Feuerbach censura el uso de la diversidad de manifestaciones en las que Hegel diluye el concepto genérico de hombre (26) con el pretexto de que sólo debe utilizarse la palabra «hombre» para referirse a éste; sin embargo, él mismo contraviene esta reprensión a Hegel cuando nos dice que «el jefe del Estado ha de representar por igual a todos los estamentos», con lo que tácitamente está reconociendo la existencia de diferencias sociales o, por lo menos, de estamentos distintos.

El Estado no enajenador, conforme lo apuntado por Hegel, es para Feuerbach y Marx el Estado de todos. Frente a la posibilidad de entender el Estado hegeliano como el de todos... los propietarios, Marx se define sustancialmente en sentido inverso: el Estado debe ser la propiedad, en idéntica medida, de todos los individuos, pero si en principio parece mantener una creencia impregnada de rousseaunismo en la posibilidad de que el Estado —bajo forma representativa— pueda expresar el interés general y evitar la separación entre vida política y sociedad burguesa, pronto demuestra que esa separación es lógica e inevitable, sea cual sea la forma de Estado, si la forma de sociedad es la misma, aunque en el *Manuscrito* de Kreuznach no hay una sola referencia al comunismo. Las consecuencias de su análisis le llevan en este sentido, como demuestra la todavía inmadura toma de partido, que pocos meses después se trasluce en la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel.*

Marx, en el *Manuscrito* que nos ocupa, llega a encontrar entre todas las formas de propiedad privada la existencia de una relación transitiva entre una forma de propiedad privada (el mayorazgo de los *junkers* prusianos) y la propiedad pública (el Estado burocrático en que tienen su soporte jurídico éstos).

Hegel quería deducir toda forma de propiedad privada partiendo del

(25) FEUERBACH: *Op. cit.*, pág. 84.
(26) Véase FEUERBACH: *Op. cit.*, pág. 85.

Estado, pero Marx se encuentra con que una forma de propiedad privada (los mayorazgos aludidos) ha acomodado la forma del Estado para su supervivencia, con lo cual niega el carácter ético que Hegel le asociaba.

Feuerbach sólo opone fórmulas ideológicas distintas (República frente a Monarquía), pero Marx ya no sólo se ciñe a la crítica ideológica puramente formal, sino que ataca el fundamento, no tocado por Feuerbach, de la propiedad privada.

Si la praxis de este último se desenvuelve en el terreno de lo teórico, conforme a una línea acabada y a través de abstracciones ontológicas, supratemporales, ahistóricas, la praxis de Marx se ve asociada a formas históricas concretas y cambiantes. En primera instancia, la esencia de la praxis tanto de Feuerbach como de Marx parece idéntica, salvo las diferencias cualitativas de contenido; sin embargo, el primero parece aborrecer todo lo referente a la organización (así, cuando habla contra la modalidad de la filosofía de escuela, reivindicando una praxis individual), y Marx, por el contrario, ve a ésta como experiencia supraindividual que precisa de alguna mediación organizativa, aunque ésta no sea más que una revista como los *Anales Franco-Alemanes*. Marx comparte con Feuerbach una creencia en la capacidad inductora de comportamientos nuevos a partir de la presentación de «ideas verdaderas», pero no se conforma, como el segundo, a esperar que esas ideas obren por sí solas (27).

La dimensión personal de ambos filósofos se deja de confundir en el momento que Marx subordina todo el campo de actuación a lo puramente político y social. Hasta el año 1846 no aparece una ruptura sistemática con Feuerbach *(La ideología alemana)*, pero ello no debe movernos a dictaminar concluyentemente sobre la influencia del segundo sobre el primero.

La praxis que devendrá tras esta crítica a Hegel será distinta de la que realmente concierne al *Manuscrito:* Marx, cuando escribe esta obra, lo hace al socaire de la censura estatal a la *Gaceta del Rin*, que dirigió hasta comienzos de 1843 en que fue clausurada (28). Está en un momento de reela-

(27) Al respecto es interesante consultar la correspondencia que Marx sostuvo paralelamente a la redacción de este *Manuscrito*, con Arnold Ruge. En una carta fechada en Kreuznach, en septiembre de 1843 se lee: «Queremos influir sobre nuestros contemporáneos alemanes. La cuestión es cómo hacerlo.»

(28) MARX en el prólogo a la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, relata: «Mi primer trabajo. . ., fue una revisión crítica de la Filosofía hegeliana del Derecho... Mi trabajo desembocaba en el resultado de que, tanto las relaciones jurídicas como las formas de Estado no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del Espíritu Humano, sino que radican, por el contrario, en las condiciones materiales de vida, cuyo conjunto resume Hegel, siguiendo el precedente de ingleses y franceses del siglo XVIII, con el nombre de sociedad civil.»

boración de ideas orientadas a sustentar una praxis política. Hasta ahora, su praxis no ha sido más que una actividad periodística volcada hacia una minoría culta y sensibilizada, teniendo como norte a una clase burguesa políticamente avanzada cuya existencia apenas es real en la Alemania de 1843.